NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

114 N° 2 1992

La véritable «question juive» pour les chrétiens. Une critique de la théologie de la substitution

Michel DE GOEDT (ocd)

p. 237 - 250

https://www.nrt.be/en/articles/la-veritable-question-juive-pour-les-chretiens-une-critique-de-la-theologie-de-la-substitution-108

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La véritable « question juive » pour les chrétiens

UNE CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE DE LA SUBSTITUTION

La destinée du peuple juif forme-t-elle l'objet d'une question proprement théologique ? Depuis que le Concile Vatican II a élaboré, non sans peine, une « Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes », dont le paragraphe 4 concerne la « religion juive », on s'attendrait que notre interrogation ne pût recevoir qu'une réponse positive[1]. Il n'en est rien, de fait. Si les stéréotypes antijuifs[2] les plus odieux (« peuple maudit », « peuple déicide », ...) ne trouvent plus refuge que dans de rares îlots, l'expérience quasi quotidienne, souvent accablante et même décourageante, nous apprend que beaucoup de chrétiens manifestent à l'égard des juifs une ignorance regrettable. H.U. von Balthasar n'hésitait pas à affirmer que l'antisémitisme « demeure la honte de l'Église empirique »[3] et à déplorer qu'au cours des siècles la conscience chrétienne soit restée obstinément aveugle à « l'extraordinaire lumière eschatologique qui, du chapitre 11 de l'Épître aux Romains, tombe sur Israël »[4]. *Nostra aetate*, 4, les « Orientations » (1.12.1974) et les « Notes » (26.6.1985) de la Commission pour les Relations religieuses de l'Église catholique avec le judaïsme, l'allocution prononcée par Jean-Paul II lors de sa visite à la grande synagogue de Rome (13.4.1986), une démarche sans précédent,

---

1. Nous n'ignorons pas les articles et essais des théologiens qui ont pris acte des questions théologiques concernant les juifs et le judaïsme. Après la vague des commentaires de *Nostra aetate*, 4 et les nombreuses études intitulées, de manière incorrecte, « Le mystère d'Israël », nous n'avons toujours pas d'étude qui formulerait avec justesse les questions vraiment fondamentales. Celles-ci se dérobent derrière les surenchères, les réductionnismes, les positions théologiques étrangères à notre question, qu'elles soient classiques ou originales, hardies ou d'« avant-garde ». Les questions-clés de la théologie, qui ignorent délibérément ce qui, dans le judaïsme, est « intrinsèque » à la foi chrétienne, sont toutes à réviser, sinon à refondre radicalement.

2. Nous éviterons le terme ambigu d'antisémitisme, qui a fait son apparition en Allemagne au cours du dernier quart du XIX^{e} siècle. Quand l'antijudaïsme « religieux » se colore ou s'infecte de racisme, cette idéologie dépourvue de tout fondement scientifique, on peut parler d'antisémitisme, à condition de bien définir les termes qu'on emploie.

3. « Die Wurzel Jesse », dans *Juden, Christen, Deutsche*, publié sous la direction de H.J. SCHULTZ, 3^{e} éd., Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1961, p. 170.

4. *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln-Olten, J. Slegner Verlag, 1958, p. 14.

représentaient un appel à une conversion des cœurs et des esprits et un renouvellement radical des relations avec les juifs. Mais tout cela n'a entraîné que peu d'effets profonds et laisse se survivre le bien-fondé des remarques attristées d'H.U. von Balthasar : les juifs continuent à former dans la « vision » chrétienne une sorte de point aveugle. Quand on y touche, une telle force de négation et de dénégation se déchaîne chez les chrétiens qu'ils en deviennent amnésiques.

Or, sans aucune thématisation, le vocabulaire spécifique de *Nostra aetate*, 4 est un vocabulaire de mémoire et de reconnaissance[5]. Dès lors, la question de savoir si la théologie a quelque chose à dire sur la destinée du peuple juif cède la place à celle de savoir de quelle maladie souffre la foi des chrétiens de l'« Église empirique », d'un peuple de Dieu qui peut être happé par une dérive de flots tumultueux de l'histoire, la foi de chrétiens qui, par toute une partie de leur être, échappent à ce qui fait d'eux, dans l'« Église empirique », le « sacrement du salut ». Ne s'agirait-il pas d'une espèce d'« archéopathie » ? Quelle dénégation d'un lien d'origine, dénégation recouverte par les sédiments d'un besoin pluriséculaire de légitimation de soi à tout prix, a-t-elle pu engendrer une telle compulsion à diminuer le juif, à le mépriser, à le haïr, à l'exclure, à l'exiler, sinon à le supprimer par la violence ? Les chrétiens antijuifs obsessionnels seraient des « archéopathes », que seule une anamnèse peut guérir. Si « la religion juive... est 'intrinsèque' à notre religion »[6], comme l'affirme Jean-Paul II dans son allocution à la grande synagogue de Rome, l'examen des syndromes de la maladie qui empêche les chrétiens d'envisager cet « intrinsèque » devrait permettre de retrouver, mais libérée de ses déplacements et condensations, l'actualité du lien d'origine et d'en éprouver l'insistance permanente.

La ruineuse pseudo-théologie de la « substitution »

Notre propos n'est pas de dresser l'inventaire de la panoplie des substitutionnistes. Il nous suffira de montrer comment ceux-ci manipulent deux ou trois textes-clés.

---

5. Voici une liste, qui ne se prétend pas exhaustive, d'expressions typiques de ce vocabulaire : *meminit vinculi* ; *agnoscit fidei et electionis suae initia* ; *confitetur omnes Christifideles, Abrahae filios secondum fidem, in eiusdem Patriarchae vocatione includi* ; *nequit Ecclesia oblivisci* ; *prae oculis habet Ecclesia* ; *memor communis cum Iudaeis patrimonii*.

6. Dans *DC* 83 (1986) 436-439 ; le passage cité se lit p. 437.

Jérémie 31,*31-34*

Le prisme de la substitution permet de décomposer *Jr 31*,31-34, texte primordial sans doute aucun, de la manière suivante : la première alliance ayant été rompue par le peuple qui en était bénéficiaire (la maison d'Israël et la maison de Juda), une nouvelle alliance est annoncée ; l'accomplissement de cette annonce prend corps dans le don que Jésus de Nazareth fait de sa vie « pour la multitude » ; ceux que la foi ouvre au pardon des péchés ainsi accordé forment l'Église du Christ, nouveau peuple de Dieu. Il n'est pas nécessaire que soit écrit ou prononcé le mot de substitution — prudence oblige ! — pour que l'on comprenne : un premier peuple, ayant rompu l'alliance que Dieu avait conclue avec lui, est délaissé, sinon rejeté ; c'est un autre peuple qui bénéficie de la nouvelle alliance : à nouvelle alliance, nouveau peuple, sans que rien, de quelque manière que ce soit, ne marque le moindre lien avec le premier peuple.

Les partenaires de l'alliance demeurant les mêmes, Dieu et la maison d'Israël (et de Juda), la rupture d'alliance étant mise sur le compte exclusif de celle-ci, l'expression « non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères » doit s'entendre de l'accomplissement plus admirable d'une volonté première, que l'infidélité de l'homme ne peut altérer. Que Dieu pût renouveler l'alliance de manière aussi radicale, cela n'était pas monté au cœur du peuple, accablé sous le poids de ses prévarications. « Non pas comme l'alliance » marque que les Pères n'ont pu « lire » dans l'alliance du Sinaï la fidélité que Dieu y engageait. Quand Dieu manifeste la compassion avec laquelle il pardonne le péché de son peuple et ne veut plus « s'en souvenir », celui-ci peut confesser : « nos Pères n'ont pas connu ton vrai visage », ce qui revient à confesser : « en sa fidélité, le Dieu de nos pères est 'toujours plus grand'. »

À la lumière de ces brèves remarques exégétiques, on peut affirmer sans ambages que lire dans *Jr 31*,31-34 l'annonce d'une substitution de peuple à peuple, d'alliance à alliance, c'est commettre un grave faux sens, dont la fausseté s'aggrave si on la rapproche de *Jr 31*,37 (en hébreu : v. 36) : « Ainsi parle le *Seigneur[7] : si les cieux peuvent être mesurés là-haut et que puissent être sondées les fondations de la

7. L'astérisque indique que le texte massorétique a le tétragramme, qui est lu *Adonay* (Seigneur) ou *Elohim* (Dieu), quand l'usage même d'*Adonay* précède le tétragramme.

terre en bas, alors, pour ma part, je rejetterai toute la descendance d'Israël pour tout ce qu'ils ont fait, oracle du *Seigneur. »

La liberté de l'exégèse apostolique nous oblige-t-elle, ne disons pas à renouveler, élargir, modifier (car, aux yeux du chrétien, l'accomplissement des Écritures en Christ ne peut jamais se réduire à une simple reprise ou à un simple prolongement d'une ligne de lecture faite sans référence au Christ), mais à abandonner purement et simplement notre lecture de *Jr 31*,31-34 ? Ce passage du prophète fournit la matière de la plus longue citation des Écritures que nous ayons dans le Nouveau Testament, en *He 8*,8-12. Nous lisons au verset 13 : « En disant 'nouvelle' (alliance — ajouté par le traducteur), il déclare vieillie la première (alliance — ajouté par le traducteur) ; or ce qui est vieilli et vétuste est proche de sa disparition. » Sommes-nous proches de la théologie de la substitution ? Même si cette théologie ne forme pas nécessairement le substrat de n'importe quel usage du verbe substituer, il est regrettable de voir la Bible de Jérusalem traduire ainsi le verset 7 : « Car si cette première alliance avait été irréprochable, il n'y aurait pas eu lieu de lui en substituer une seconde. » Le texte grec ne justifie pas du tout cette traduction. « Car, si cette première avait été irréprochable, il n'y aurait pas eu à chercher le lieu (le *topos*) d'une seconde. » Le *topos* est évidemment à prendre ici au sens fonctionnel : la place qu'un objet ou une personne peut ou doit occuper pour y avoir et y exercer sa fonction, le lieu voulu pour cette fonction. Il n'y pas un seul *topos*, qui serait occupé successivement par deux réalités exclusives l'une de l'autre. Il y a deux *topoi* : celui de l'ombre et de la figure, et celui de la réalité céleste des biens à venir. Le médiateur de la nouvelle alliance apporte affranchissement et libération à ceux qui sont prisonniers des transgressions qu'ils ont commises sous la première alliance (cf. *He 9*,15). Ces affranchis ne sont donc pas étrangers au nombre de ceux qui sont appelés à recevoir leur part à l'accomplissement de la promesse de l'héritage éternel, ce qui exclut toute espèce de théologie substitutionniste. Exclusion redoublée par le verset qui conclut le merveilleux chapitre consacré à l'éloge de la foi des ancêtres : si les justes de la première alliance n'ont pas eu part à l'accomplissement de la promesse, la raison en est que Dieu avait en vue pour nous quelque chose de meilleur, pour qu'ils ne reçoivent pas sans nous la consommation glorieuse (*He 11*,40). Bref, c'est la venue de l'accomplissement qui **fait apparaître le temps des premiers biens comme temps de la figure ; c'est la venue de la lumière des « biens meilleurs » qui fait**

apparaître ces premiers biens comme une ombre. L'accomplissement n'est pas « substitué » à la figure : il en est la vérité manifestée « une fois pour toutes »[8]. Et les premiers bénéficiaires de cette manifestation comptent parmi ceux qui ont connu le temps de la figure. Bénéficiaires à qui il est donné de quitter un premier *topos* pour entrer dans un second, où l'espérance de l'accès au sanctuaire qui n'est pas fait de main d'homme est définitivement garantie.

Que dire de ceux de la première alliance (à leurs yeux, il ne peut s'agir que de l'unique et « irrévocable »[9] alliance du Sinaï) pour qui les premiers biens ne sont premiers qu'à la manière du chemin qui mène au « monde à venir », au monde encore à venir ? Les chrétiens ne sont-ils pas fondés à estimer que les fils de la première alliance ne font plus guère qu'offrir une proie à l'illusion ? Une telle estimation trahirait la seule et grave illusion : celle de se croire d'un temps où l'on échappe à tout jamais à la perverse tentation d'infliger un affront à l'Esprit de la grâce (cf. *He 10*,29). L'auteur de l'Épître aux Hébreux ne se pose pas la question du « statut » théologique de ceux qui, par ascendance, se rattachent à ceux de la première alliance, considérée comme unique et irrévocable alliance. Pour recevoir réponse à cette question, il nous faut interroger l'Épître aux Romains.

Romains 9-11

L'ensemble que forme *Rm 9-11* ne justifie pas qu'on néglige tout ce qui, dans le reste du Nouveau Testament, touche de près ou de loin, formellement ou non — ou omet en fait de toucher — au sujet que traite ce célèbre passage du corpus paulinien. Il ne justifie pas davantage qu'on s'efforce de le banaliser, en le réduisant aux dimensions d'un texte parmi d'autres. *Rm 9-11* est le seul texte du Nouveau Testament qui traite formellement et longuement de la destinée du peuple juif du point de vue de ce que Dieu y manifeste de sa « justice ». On ne peut mettre sur le même plan la teneur d'un tel « traité » et la théologie qu'on prête au premier évangéliste au

8. En grec, *ephapax* ; cinq occurrences seulement dans le Nouveau Testament, dont trois dans l'Épître aux Hébreux. Un seul des deux autres usages a le sens « une fois pour toutes ».

9. Allusion à l'usage de *ametamelêtos* (qualifiant, dans la langue juridique et administrative ce qui est irrévocable) en *Rm 11*,29 : les dons et la vocation de Dieu sont irrévocables (il s'agit de l'amour qui ne se reprend pas, ne reprend pas les dons qu'il fait, ne « révoque » pas la décision de les communiquer).

sujet des juifs qui « refusent » d'accueillir la « parole du Royaume »[10]. On ne peut pas davantage déclarer de manière péremptoire que l'Épître aux Éphésiens dépasse et, en un certain sens, annule l'Épître aux Romains, déclaration qui méconnaît le genre littéraire de celle-là et fait bon marché de principes fondamentaux de l'herméneutique néo-testamentaire. Il importe donc de réserver une attention particulière à *Rm 9-11*. Pour ce faire, il convient de rappeler à quel ensemble ce passage appartient.

Le préambule de l'épître comprend une salutation classique (vv. 1-7) : « Paul / à tous les bien-aimés qui sont à Rome / grâce et paix » (le premier élément est théologiquement surchargé), une action de grâces suivie d'une prière (vv. 8-12), enfin des nouvelles personnelles (v. 13-17). Préparés par les vv. 8-12, les vv. 13 et 15 nous apprennent le but que se propose l'Apôtre pour sa visite aux chrétiens de Rome : le désir leur communiquer un « don spirituel » (v. 11), l'intelligence qu'il a de l'Évangile. Concentrée dans une double définition de l'Évangile, véritable sujet de la « démonstration » qui va suivre, cette intelligence se déploie tout au long de onze chapitres :

10. Expression que Matthieu emploie dans l'explication de la parabole du semeur (*Mt 13*,19). M. QUESNEL, *Jésus-Christ selon saint Matthieu. Synthèse théologique*, coll. Jésus et Jésus-Christ, 47, Paris, Desclée, 1991, p. 157 s., évite soigneusement de parler de substitution de l'Église à Israël. Commentant la parabole des vignerons homicides, il remarque : « Jésus n'annonce pas purement et simplement le remplacement d'Israël par un peuple de païens ; et le texte ne permet pas davantage de confondre avec l'Église historique cette nation à laquelle le Royaume va être donné. Israël, peuple bien délimité, n'est pas remplacé par un groupe aux frontières aussi clairement définies que les siennes. Si le texte fait allusion à l'Église, c'est en tant que ce peuple obéissant qu'elle est appelée à devenir. Le salut, pour elle, n'est pas un acquis mais une tâche à accomplir. Reste que, si une réalité historique n'est pas remplacée par une autre, les chefs d'Israël sont bel et bien, eux, démis de leur charge. C'est d'ailleurs ainsi qu'ils le comprennent (*Mt 21*,45). Et en conséquence, Israël comme peuple de l'alliance et lieu privilégié du salut apporté au monde est privé de son rôle spécifique. Il est, pour Matthieu, en train de devenir une nation comme les autres. » Dans une note, l'auteur précise : « Selon Matthieu, Jérusalem et le judaïsme ne sont pas sous le jugement négatif éternel de Dieu. Simplement, ils n'ont plus de mission spécifique... Le point de vue de Matthieu est, dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, très différent de celui de Paul, pour lequel l'élection d'Israël demeure (*Rm 9-11*) » (*op. cit.*, p. 161, n. 75).

L'Évangile

a	b	c
est une puissance de Dieu	pour le salut	de tout croyant du juif d'abord puis du Grec
a'	b'	c'
une justice de Dieu en lui se révèle	entièrement dans la foi comme il est écrit : «Celui qui est juste par la foi	vivra. »

On aura remarqué que, de *a* à *a'*, la puissance de Dieu qui sauve est spécifiée comme une justice de Dieu ; l'Évangile en est la révélation. Les éléments *b* et *c* de la première définition sont en chiasme avec *b'* et *c'* de la seconde, en sorte que *b* et *c'*, *c* et *b'* se correspondent respectivement : « salut » et « vivra », « croyant » et « foi ». « Vivra » s'entend au sens strictement eschatologique (cf. *5*,10, 17, 21). En *5*,10, nous avons même cette affirmation qui fait apparaître l'équivalence salut-vie : « À combien plus forte raison, une fois réconciliés, serons-nous *sauvés* par sa *vie*. » Ainsi, la seconde définition rétablit-elle un ordre, moins chronologique que logique : en la foi, dans et par laquelle Dieu nous rend justes à ses yeux, nous recevons le gage et l'assurance du salut. Dans une première partie, qui sert de sombre arrière-fond à la démonstration proprement dite, Paul s'attache à montrer que tous les hommes, les païens et les juifs, ont péché et sont privés de la gloire de Dieu (*1*,18 — *3*,20). *3*,21 — *4*,25 traite *a'-b'* comme un tout : par la foi en Jésus-Christ est manifestée la justice de Dieu (*3*,21-22). Le ch. 5 montre que, justifiés dans la foi, nous pouvons nous glorifier dans l'espérance de la gloire de Dieu, de la vie et du salut que Dieu nous donnera par le Christ. Introduites chacune par une formule à quatre éléments, typique des usages de la diatribe cynico-stoïcienne, trois objections, dont la doctrine exposée fournit l'occasion purement rhétorique, voient les réponses qu'elles demandent remplir les chapitres 6-11 : « Que dirons-nous donc ? » (*6*,1 ; *7*,7 ; *9*,14) ; « Devons-nous demeurer dans le péché, pour que la grâce soit plus abondante ? » (*6*,1), « La Loi est-elle péché ? » (*7*,7), « Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? » (*9*,14) ; « Loin de nous (une telle pensée) ! » (*6*,1 ; *7*,7 ; *9*,14) ; le quatrième élément est le début de la réponse spécifique (mêmes références).

On ne manquera pas d'être frappé par le crescendo qui marque l'ordre des objections : le péché, la Loi, qui démasque le péché, Dieu lui-même dans sa relation au peuple auquel il a donné la Loi. On

peut affirmer que, sous forme de réponse à une objection, *Rm 9-11* marque le sommet de la « démonstration » de la proposition énoncée en *1*,16-17. Si, en effet, toute l'intelligence qu'a Paul de l'Évangile repose sur un *theologoumenon* fondamental, à savoir qu'en l'Évangile « est révélée » (*1*,17), « est manifestée » (*3*,21) « une justice de Dieu », et que l'on puisse établir que Dieu fait preuve d'une absence de justice à l'égard de ceux-là mêmes à qui ont été confiées les paroles de la promesse (cf. *3*,2)[11], c'est toute l'épître qui s'écroule. *Rm 9-11* ne propose aucune théologie de la prédestination, n'envisage pas formellement la « situation d'Israël », mais s'attache à montrer que Dieu est juste dans sa relation à Israël au temps de l'accomplissement des promesses[12]. Un préalable : tout Israël n'est pas tenu à l'écart de cet accomplissement ; un « reste »[13] y est constitué par choix de grâce. Si Dieu manifeste de l'injustice en ne justifiant qu'un « reste », il faut dire qu'il a été constamment injuste depuis la vocation d'Abraham ; seuls, en effet, ont toujours été considérés comme vraie descendance d'Abraham ceux qui,

---

11. Interprétation la plus probable, semble-t-il, de l'expression, « les paroles de Dieu », les oracles prophétiques annonçant la promesse.

12. On peut se demander pourquoi la troisième objection, celle qui fait série avec les deux objections formulées en *6*,1 et *7*,7, n'apparaît pas, sans plus avoir besoin de préambule que celles-ci, en *9*,1. La raison en est double, semble-t-il : aussi purement dialectique soit-elle, la question de savoir s'il y a de l'injustice en Dieu est trop brutale pour que ne soit pas ménagée une préparation et transition, éventuellement une première clarification anticipée, qui en atténue quelque peu la virulence ; la question va toucher un sujet brûlant : la relation des frères de Paul selon la chair, les membres de son peuple, à leur Dieu, à son Dieu, maintenant connu par lui en Christ, ou plutôt l'ayant connu en Christ (cf. *Ga 4*,9). Paul commence par évoquer indirectement en quelle situation se trouvent les juifs par rapport au Christ : il formule le souhait, entièrement soumis à la volonté de Dieu, d'être à la place de ses frères : loin du Christ. En même temps, ce souhait permet d'établir un lien, par opposition, avec la fin de *8*. Rien « ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu, de cet amour qui est en Christ Jésus, notre Seigneur » (*8*,39). Rien, et pourtant Paul serait prêt à envisager d'être excommunié de la communion en cet amour, pour ses frères : *apo tês agapês*, *apo tou Christou* s'appellent et s'opposent comme une affirmation qui ne souffre pas d'exception et une exception quand même envisageable dans le souhait d'un impossible, dont Dieu seul juge et dispose. La première raison du délai imposé à la formulation de l'objection réside dans le désir d'amortir quelque peu l'effet de celle-ci par une clarification « en faveur » de Dieu. Cette clarification concerne une position (non formulée !) qui mettrait en doute la fidélité de Dieu à ses promesses. *Oukh hoion de hoti*, qu'on peut traduire « Ce n'est pas du tout que », fait plus — ou moins, selon le point de vue — que jeter *in medias res* : l'expression introduit à une *res* seconde (une réponse) sans aucune mention préalable de la *res* première (la question qui demande réponse). Vient enfin, après cette première et comme hâtive mise au point, la troisième objection qui fournit matière à la troisième partie du grand ensemble *6-11* : si c'est ainsi que Dieu est fidèle, comment peut-il, en même temps, être juste ?

13. *Rm 9*,27 (dans une citation d'*Is 10*,22) et *11*,5.

parmi les « enfants de la chair », sont « enfants de la promesse » (*Rm 9,7* s.). Que dire alors ? Préparant comme de loin les temps où il fera miséricorde à tous, Dieu manifeste qu'il est juste, c'est-à-dire, irréprochable, usant de la souveraine liberté qui appartient de plein droit au Créateur, faisant miséricorde à qui il veut faire miséricorde, montrant que sa sainteté ne supporte pas le péché, mais faisant preuve de longanimité à l'égard des « vases de colère » (*Rm 9,22*).

Ce qu'il nous importe de mettre en relief dans ces pages, c'est que le « reste » suscité en Israël par la première et décisive annonce de l'Évangile, adressée au « juif d'abord », en dehors de quoi les promesses faites aux Pères (*Rm 15,8*) n'eussent pas été honorées par la confirmation de l'accomplissement, ôte tout fondement, si l'on peut dire, à la théologie de la substitution. Si l'on peut dire..., car le fondement serait, ici, une faille ! Une faille en laquelle se marquerait qu'a été brisée, non pas simplement la continuité, mais bien l'unité même du salut : il y aurait toujours eu des « enfants de la promesse » en Israël, sauf au temps de l'accomplissement ! Dans cette hypothèse monstrueuse, Dieu aurait substitué à son premier peuple, tombé en totale défection, un nouveau peuple, l'Église, et arraché les oracles de la promesse à leurs dépositaires, coupant ces oracles de toute mémoire vive, les soustrayant à l'unité vive de la tradition. Peuple substitué à un autre et le dépouillant de ses biens, incapable de voir qu'il dégrade en oripeaux les dons merveilleux de Dieu !

Si l'Épître aux Romains affirme que la « richesse des Nations » a été occasionnée par le « faux pas » (*Rm 11,11-12*) de ceux d'Israël qui n'ont pas reconnu Jésus de Nazareth, fait par la Résurrection Seigneur et Christ, elle ne se donne pas pour tâche de montrer dans le choix gracieux d'un « reste » en Israël un moment ecclésiologique fondamental. Ce ne sont pas les païens appelés à la foi en Christ qui portent la racine, c'est la racine qui les porte. Mais, contrairement à une opinion assez répandue et dépourvue de tout fondement, le « reste » n'est pas la racine. La racine est Abraham en tant que père des croyants, « notre père à nous tous » (*Rm 4,16*), père dans la foi de tous les « enfants de la promesse », juifs et païens. En faisant force sur l'image on souligne tout au plus le rappel adressé au païen devenu chrétien que c'est au sein d'un peuple d'« enfants de la chair », d'enfants de sa chair, qu'Abraham n'a cessé d'avoir des enfants de la promesse jusqu'à la venue du Christ, accomplissement de cette promesse. Ne plus voir en Abraham qu'un père « spirituel » serait négliger le choix fondamental que Dieu a fait d'un peuple, précisément en vue de cet accomplissement.

Autres textes du Nouveau Testament

L'évangile selon saint Luc, les Actes des Apôtres, l'Épître aux Éphésiens nous permettent de définir tant soi peu le moment ecclésiologique fondamental que nous venons d'évoquer. S'adressant aux « juifs » (*Ac* 2,14-36) le jour de la Pentecôte, Pierre ne les noie pas dans une annonce immédiatement et abstraitement universelle de l'Évangile : « C'est pour vous qu'est la promesse, et pour vos enfants, et pour tous ceux qui sont au loin, ceux que le Seigneur Dieu voudra bien appeler » (*ibid.*, 39). Au cours des jours qui suivent, dans un deuxième discours, Pierre marque plus nettement encore la priorité dont jouissent les juifs et leurs enfants dans l'annonce de l'Évangile : « vous êtes les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec vos pères... C'est pour vous d'abord que Dieu, ayant ressuscité son serviteur, l'a envoyé vous bénir... » (*ibid., 3*,25 s.). Dans une apostrophe qui anticipe sur l'annonce finale d'un tournant dramatique (*Ac 28*,28), Paul rappelle aux juifs d'Antioche de Pisidie : « C'est *à vous d'abord* qu'il fallait adresser la parole de Dieu » (*ibid., 13*,46). Dans presque tous ses voyages apostoliques, Paul s'adresse d'abord aux juifs. Et Luc de noter soigneusement à chaque fois : « les uns croyaient, les autres ne croyaient pas », tant est vif et constant son souci de montrer qu'un « reste » se constitue par grâce tout au long du temps que dure l'annonce de l'Évangile « au juif d'abord ». Il est vrai que, depuis la conversion de Corneille, Luc nous a donné à entendre ce que signifie, sur le plan apostolique, que Dieu ne fasse pas acception des personnes (*Ac 10*,35) : « 'Si donc Dieu leur a fait le même don qu'à nous, à eux qui ont cru au Seigneur Jésus-Christ, qui étais-je pour empêcher Dieu (d'agir — ajout du traducteur) ?' Ayant écouté ces paroles, ils se tinrent en silence, puis ils glorifièrent Dieu en disant : 'Ainsi, aux Nations également, Dieu a fait don de la repentance qui donne accès à la vie !' » (*Ac 11*,17-18). *Ac 10-11* ne fait pas pièce aux données présentées ci-dessus, mais permet d'en mieux « cadrer » l'interprétation. En termes pauliniens, nous résumerions ainsi l'intégration théologique que nous proposons d'exégèses multiples : en Christ, du point de vue de la grâce de justification, il n'y a plus ni juif ni Grec (cf. *Ga 3*,28 ; *Col 3*,11) ; du point de vue de l'accès à cette grâce, il y a un ordre : le juif d'abord, le Grec ensuite.

Cet ordre n'est ni simplement chronologique, ni signe de hiérarchie dans la grâce ; il marque que Dieu honore l'accomplissement des promesses qu'il avait faites à un peuple auquel il a voulu se donner à connaître en premier, même si cet accomplissement inclut

tous les hommes sans acception des personnes. Ceux qui étaient loin sont devenus proches, proches de Dieu, en recevant la grâce de la réconciliation avec ceux qui étaient déjà proches de lui[14]. Mais c'est un « reste » suscité par grâce au sein du peuple appelé en premier qui a constitué les prémices de l'Église, comme son centre originel de diffusion de la vie qui lui vient de Dieu. La diffusion consiste, pour le Christ, en l'acte de « création » (cf. *Ep* 2,15), par lequel il fait les deux (juifs et nations) un (*Ep* 2,14-16), unité en laquelle, après le temps de l'origine, se résorbe l'ordre, « le juif d'abord », pour s'inverser un jour, au temps de la plénitude, en un « le juif enfin », l'« assomption » des juifs étant réservée pour l'ouverture des temps eschatologiques de la vie d'entre les morts[15]. En suscitant un « reste » parmi son peuple comme prémices de son Église, le Christ se souvient qu'il s'est fait le « serviteur de la circoncision » pour montrer la véracité et fidélité avec laquelle Dieu confirme et accomplit les promesses faites aux pères (*Rm* 15,8). Le Verbe qui s'est fait homme, « chair » (*Jn* 1,14), au sein d'un peuple séparé d'entre les peuples pour préparer sa venue, a voulu faire de « ceux de sa chair » qui avaient accueilli sa bénédiction de Ressuscité (*Ac* 3,26) la matrice première de la vie de son Corps, qui est l'Église. Le « juif d'abord » ne reçoit sa pleine lumière que du mystère souverainement libre et impénétrable de l'Incarnation du Fils de Dieu.

---

14. Cf. *Ac* 2,29 ; *Ep* 2,13.17. Peut-être faut-il citer également le *makran* (au loin) accolé aux « nations » à la fin du deuxième récit de la conversion de Paul dans *Ac* 22,21.

15. Cf. *Rm* 11,15. « Assomption », pour rendre *proslêmpsis*, comme la Vulgate, qui traduit par *assumptio*, acte par lequel Dieu prend un peuple avec lui et comme chez lui, pour le faire sien. En *1 S* 12,22, nous lisons en hébreu : « Le *Seigneur ne rejettera pas son peuple par égard pour son grand nom, car le *Seigneur a daigné faire de vous son peuple. » La Septante rend le « faire » hébreu par *proslambanein*, recevoir chez soi, en grec hellénistique. L'argument a fortiori de *11*,15 perd tout sens si « vie d'entre les morts » ne signifie pas le salut définitif (la « glorification » en Christ), en vue duquel le croyant est justifié. Entre autres commentaires de l'Épître aux Romains, nous avons relu, pour la rédaction de cet article, Käsemann, Schlier, Stuhlmacher, Wilckens. Faisons mention de l'étude remarquable de J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clef pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991 (renvoyer aux positions de l'auteur ou les discuter nous eût entraîné trop loin), et de celle, fouillée et riche, de F. REFOULÉ, *« ... et ainsi tout Israël sera sauvé ». Romains 11, 25-32*, coll. Lectio divina, 117, Paris, Éd. du Cerf, 1984, ainsi que de nombreux articles publiés par cet auteur sur le même sujet ou sur d'autres questions d'exégèse posées par l'Épître aux Romains.

Un rapport indéclinable

Le chemin d'exégèse et d'herméneutique des Écritures et du Nouveau Testament que nous venons de tracer, apparemment trop long, mais aussi bref que possible, il nous fallait de toute nécessité le parcourir pour sentir la force extrême, d'une pénétration tout à fait singulière, des réflexions que nous allons rapporter dans les lignes qui suivent. Ces réflexions ne sont pas d'un exégète ni d'un « spécialiste », comme on dit, dans le domaine de la connaissance du judaïsme et des relations avec les juifs ; leur justesse acérée et leur profondeur sans apprêt n'en sont que plus frappantes. Nous nous contenterons de trois citations ; comme les textes en lesquels s'imprime une vive expérience, bien qu'arrachées à leur contexte, elles en gardent une intense vibration.

> Même d'origine non juive, même dispensé du judaïsme, l'homme du Christ ne peut que se reconnaître juif « en esprit ». Ce rapport-là est indéclinable. La christianité est tissée de ce qui vient de l'Alliance d'Israël avec son Dieu. Si l'évidence vaut d'être encore ici rappelée, c'est qu'elle a été le lieu d'une méconnaissance extrême et, pis encore, d'une haine du juif abominable. Car la haine chrétienne du juif ne vient pas d'un refus christique du judaïsme, mais de la honte et de l'exaspération *d'être juif* et, peut-être, de ne pas l'être de naissance, mais par une sorte d'adoption : ressentiment contre la bienveillance du Dieu d'Israël envers ceux qui ne sont pas les siens[16].

> (Le juif) est *dans* le christianisme comme ce qui demeure genèse et dans un rapport constituant aux 'nations'. Le ghetto, où le chrétien met le juif, est aussi bien refoulement opéré au-dedans du christianisme ; relation obscure qui ne se connaît pas, où entrent jalousie, mépris, identification, etc. ; et le plus redoutable peut-être : cette projection par où le chrétien, conscient d'être meurtrier du Christ, se débarrasse de la culpabilité infinie par la *représentation* du juif bourreau du Christ. La haine antijuive, nous la retrouvons, a d'autres sources que l'intérêt ou le racisme ordinaire. Elle tient au rapport du chrétien à lui-même. Finalement, ce que l'homme de chrétienté hait sans le savoir en le juif, c'est *ce* juif terrible, qu'il ne peut arracher de sa mémoire, le Crucifié. Il préférerait, le chrétien, rester païen, être grec, romain, germain, dans son christianisme réduit à l'Empire et à la religion. Mais il faut bien, chrétien, nommer ce Christ qui réintroduit toute la passion et l'angoisse juives, et l'implacable condamnation des idoles[17].

---

16. M. BELLET, *L'issue*, coll. Connivence, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 132.
17. *Ibid.*, p. 154 s.

Lisons enfin ces lignes qui saisissent d'un regard aigu le mouvement *permanent* qui donne accès à l'être-homme en Christ :

> L'Église est une société religieuse, nécessairement avide de son pouvoir — puisque son ambition se justifie d'être celle même de Dieu. Mais c'est une illusion complète. Le chrétien ne peut être, *à ses propres yeux*, que passage du « juif » ou du « païen » à ce qui se donne à l'homme en le Christ. Et si ce passage est le Christ, l'inverse alors s'impose : le Christ est ce passage. Non point en idée ou en souvenir : maintenant. L'homme du Christ a donc affaire en lui-même aux deux autres. Selon le grand récit de la mort du Christ, tel qu'il se dit chez les chrétiens, paraissent à nu violence païenne et violence juive. Mais celles-ci ne sont pas hors du chrétien, elles sont *lui-même*. Il n'est du Christ que par le passage où lui-même, de quelque façon, entre en cette mort pour s'éveiller à l'être-homme en le Christ. Cela n'est jamais fait. Il faut donc y venir enfin : *il n'y a pas de chrétien*, au sens de tout à l'heure, ni de christianisme du même genre. Ce qui se nomme christianisme n'est et ne peut être, en sa vérité originaire, que le passage en acte[18].

Pour conclure

Usant d'un vocabulaire « religionniste », qui ne nous est plus familier, Jean-Paul II affirmait à la grande synagogue de Rome : « La religion juive ne nous est pas 'extrinsèque', mais, d'une certaine manière, elle est 'intrinsèque' à notre religion. Nous avons donc envers elle des rapports que nous n'avons avec aucune autre religion. Vous êtes nos frères de prédilection et, d'une certaine manière, on pourrait dire, nos frères aînés[19]. » Parlant au nom de l'Église et « scrutant son propre mystère »[20], le pape ne fondait probablement pas sa neuve affirmation sur « L'issue », ouvrage paru en 1984[21], deux ans avant sa visite mémorable. Il ne mesurait probablement pas non plus l'enjeu virtuel de ses paroles. Les appellations de « frères préférés », « frères aînés », font pressentir la tentation qui guette les « cadets adoptés » et que dénonce Maurice Bellet avec tant d'acribie psychologique et spirituelle : la tentation de nier et dénier l'aînesse, de supplanter le frère aîné, de lui être « substitué », de l'éliminer, d'effacer les traces de son passé, de son passage ou de les noircir de manière littéralement infernale, quand elles sont ineffaçables. Si elle était en parfaite cohérence avec elle-même, la théologie de la

18. *Ibid.*, p. 140 ; cf. aussi p. 118.
19. Cité n. 6.
20. Expression empruntée par le Pape au début de *Nostra aetate*, 4.
21. Cité n. 16.

substitution vicierait et pervertirait l'entière expression de la foi chrétienne. Mais cette théologie, ou plutôt pseudo-théologie, est trop faible pour pouvoir assurer une cohérence. Cette raison n'autorise pas une moindre vigilance. Mais s'agit-il de simple vigilance ou plutôt d'une conversion du cœur et de l'esprit, d'une conversion qui pénètre plus profondément que l'inconscient, jusqu'à cette espèce de substrat socio-culturel et religieux que l'analyse laisse souvent intact ? Car y toucher simplement s'avère plus difficile que de changer de peau. Quel chrétien garde présente à la mémoire l'image de Jésus de Nazareth, qui a voulu tant de fois rassembler les enfants de Jérusalem à la manière dont une poule rassemble sa couvée sous ses ailes (cf. *Lc 13*,34 s.) ? Qui se souvient des pleurs qu'il a versés, « voyant la ville » (cf. *Lc 19*,41-44) ? Quelle légèreté d'interprétation nous permet-elle de nous débarrasser, à si bon ou à si mauvais compte, de la grande tristesse et de la douleur incessante qui s'appesantissent sur le cœur de Paul (*Rm 9,2*) ? Dieu aurait-il repris l'amour qui lui a fait choisir le plus petit d'entre les peuples (*Dt 7,7* s.) ? Mais l'amour prévenant de Dieu n'est pas soumis à révocation[22].

F-75016 Paris Michel DE GOEDT, O.C.D
5, Villa de la Réunion

Sommaire. — L'histoire en laquelle le Mystère du Salut a pris corps, et continue à prendre corps, a-t-elle connu en son centre, c'est-à-dire en ce qui s'est accompli en et par Jésus de Nazareth, du baptême de Jean à la Résurrection (cf. *Ac 10*,36-43), un moment de discontinuité radicale ? Le peuple choisi par Dieu pour préparer la venue du Sauveur du monde, n'ayant pas reconnu cette venue, a-t-il été rejeté par Dieu même ? En d'autres termes : l'Église, peuple de ceux qui reçoivent le salut que Dieu nous offre en Jésus-Christ, a-t-elle été substituée à Israël ? La théologie de la substitution, qui donne une réponse positive à cette question, et qui a été longtemps enseignée, fait pièce à une saine ecclésiologie et méconnaît la lumière qu'apporte sur ce sujet *Rm 9-11*.

22. ***Rm 11*,19 ; cf. n. 10, ci-dessus.**